رسالة

في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي

تأليف

الإمام الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم يا من جعل الطرق بعدد انفاس الخلائق اليه وحمداً لك يا من حكم بالعدالة في خلقه وما حكم الا بعد ان نصب الادلة فكانت ذاته ادل دليل عليه واهدي اللهم اشرف تحياتك صلواتك وانور تجلياتك على اشرف انبيائك واخص اصفيائك حبيبك الذي خصصته باسنا المنح واسنى المواهب ونجيبك الذي قربته منك حتى انقطعت الجهات دونه واستغرقت المراتب صلى الله على تلك الذات الاحمدية التي هي تمام مظهرات الاحدية وعلى نفسه الجامعة التي احصيت فيها كل شيء فاصبح كل منها كتاباً مبيناً وتجليت لها ظاهراً في كل شيء فلو كشف الغطاء عن الواقع ما ازداد يقيناً صلواتك عليهم اجمعين الى يوم الدين وبعد فيقول افقر الطلبة باعاً واقل كسبة العلوم متاعاً الاقل الاحقر النجفي الاكبر محمد المدعو بالحسين سبط امام الفقه موسى بن جعفر قدس الله سره وعطر بالرضوان قبره لما كانت مسئلة تنافي الاحكام الظاهرية والواقعية مما اعضل حلها واشكل عن الاذهان الصحيحة شكلها ولهجت بتكرارها السنة المتأخرين وتمحل للتفصي عنها جملة من المحققين وقل من اتى بجواب مقنع لذوي الالباب في هذا الباب يحسم مادة الاشكال و

يكشف عن وجه الواقع النقاب، ويزاح به عن النفس سحائب الشكوك والشبهات،
تعلقا منه المقام من جميع الجهات، وحيث ان اساتيذي العظام شكر الله
مساعيهم الكرام ذكروا وجوها عديدة للذب عنها فاحببت ان اقيدها
في صحيفة القرطاس تأكيدا لصحة الحافظة وصونا لها عن افة النسيان ولتكون
تذكرة لي عند المراجعة ولو بعد برهة من الزمان، فاورد منها بعون الله
مع تمهيد مقدمات منا لتنقيح ما ارادوا وتوضيح ما افادوا، واذكر المناقشات
المحتملة مع الذب عنها بحسب الجهد والطاقة ثم اختيار ما هو الاجمل من
تلك الوجوه الجميلة وتصحيح ما هو الاصح لدى نظري القاصر وفكري الكليلة
واني وان كنت اعلم يقينا اني لست من اهل هذا الميدان، وان ابن اللبون في
حومة السباق لا يستطيع صولة الفحل الهيمان، ولكني بعون الله وبركة
انفاسهم المعظمة ارجو من الله العصمة من الزلل والتسديد في الرأي و
العمل، وان لا يكون ما الفقه ومنه ما اقول خارجا في نظرهم عن موقع
القبول انه ثم هو الغاية وهو المأمول، وقد وردت منها سابقا وَ
لاحقا بعض المسائل المهمة المرتبطة بها في الحلقة التي هي جلية ما اشتهر بها
الاشكال من تصنيفات شيخنا العلامة الانصاري المرتضى تغمده الله
في اعلى مراتب الكرامة عنده باعلى مراتب العفو والرضا، ومن الله استمد
التوفيق الكلام فيما الظن يقع في مقامات الاول في امكان التعبد به وعدمه
فنقول باسمه تعالى اعلم انه لا اشكال ولا خلاف في ان الظن بذاته

امكان التعبد بالظن

وبالالتفات الى نفسه لا يقتضي لزوم العلم بالغير ولا ينقدح الداعي في نفس
الظان نحو المظنون ولا البعث ولا التحريك نحو الغير كما هو كذلك بالنسبة الى
القطع وهذا حكم بديهي لا ينكره الا مكابر او قاصر كما انه لا ينبغي
الاشكال في ان ثبوت هذه المنزلة اعني عدم انقداح الداعي في نفس
الظان بنفس الظن ليس على سبيل العلية التامة ولا الاقتضاء بل على نحو
اللااقتضاء والتساوي بالنسبة الى الطرفين كمعنى الزام الشارع باتباعه
والتعبد بالزامه حيث انه ليس فيه اقتضاء الوجود ولا العدم بذاته و
بلحاظ نفسه بل كل منهما في حقيقة الوسط وحاق الامكان ليس فيهما
اقتضاء هذا ولا ذاك فليس في ذات الظن ولا الالزام الاباء والامتناع
عن التحقق والثبوت الخارجي العيني بالنسبة الى حصول التحريك والا
نقداح الى تحصيل المظنون بحيث يكون ذلك الغير من الممتنعات الذاتية
كاجتماع الضدين وارتفاع النقيضين كيف وقد يكون لازم ما لا حكم
العقل كما في حال الانسداد بناء على الحكومة كما ان ذلك ليس لازم ذاته
او مقوم ماهيته بحيث يأبى عن الانفكاك والامتناع كالاوليات الذاتية
او لوازم الماهية هذا كله بالنسبة الى ذاته وبالنظر الى صريح ماهيته
واما بالنظر الى ما ينضم اليه من الامور الخارجية فهل يمكن ان يصير حجة
كذلك شرعا او عقلا بحيث يكون منجزا للتعلق ومحركا نحوه موجبا
للعقوبة عند مخالفته الى غير ذلك من احكام القطع وخواصه ام لا يمكن

لزوم امر محال عنده ذلك او ترتب مال فاسد عليه او منشائية امر باطل

منه يكون سببا لامتناع التعبد به امتناعا وقوعيا لا ذاتيا كاجتماع

النقيضين ولا غيريا كالممكنات عند عدم علتها وان امكن ارجاع

الاول الى الاخير اذ عدم العلة اعم من وجود المانع او عدم المقتضي

ولكونه محالا فاقتضاء الامتناع لا تخلو من التكلف والتمييز امرها

سهل والاصطلاح لا مشاحة فيه ان ثبت وفي قبالها الواجب الذاتي

والممكن الذاتي والممكن الوقوعي والواجب بالغير وهو اخص منهما فان

الواجب الذاتي ما كان ضروري الوجود بذاته والغيري ضروريته بغيره

والممكن الذاتي متساوي نسبة الطرفين معه والوقوعي متساويها مع ونه

ان جمع يلزم من وقوعه محال والامكان بهذا المعنى هو الذي يظهر

من ابن قبة ان كان بالنسبة الى التعبد بالظن كما يظهر من احدى

حجتيه حيث ان مرجعها الى دعوى استلزام امر محال كاجتماع الضدين

او تفويت المصلحة او نقض الغرض او ما اشبه ذلك وجوابه صح مختصر

بمنع استلزام هذه اللوازم الفاسدة اما بدعوى القطع تفصيلا بعدم

لزوم شيء مما ذكره ولا من غيره بحسب نظر العقل واستقصائه لجميع

الجهات المحتملة منافاتها له وعدم حكمه بمنافاتها لمكان شيء منها

او بدعوى القطع بوقوع التعبد من الشارع الحكيم المستحيل عليه

شيء منها فينكشف من ذلك اجمالا عدم لزوم شيء من تلك المفاسد

لا يقال يلزم طرح الدليل او تأويله عند مخالفته للقاعدة العقلية لانا نقول

للفرض القطع بالتعبد كما لو سمعناه شفاها من الشارع اذ فرض تعبدنا با

الظن فلا مناص عن الالتزام بعدم لزوم شيء من تلك الامور التي لا

يلتزم بها الحكيم على ان عدم اجتماع الضدين وامثاله وان كان من المسلمات

العقلية ولكن كونها لازمة للتعبد بالظن اول الكلام حتى يأول الدليل

او يطرح من اجلها والحاصل انه قد ظهر مما ذكرنا ان الكلام هنا يمكن

ان يكون في ثلث مقامات الاول في امكانه الذاتي في قبال من يقول با

ستحالته الذاتية كاجتماع النقيضين والضدين والثاني بعد الفراغ عن

امكانه الذاتي يقع الكلام في امكانه الوقوعي بمعنى عدم لزوم المحال لو وقع

في قبال ابن قبة القائل بعدم امكانه الوقوعي للزوم ذلك والكلام في هذه

المسألة من هذه الجهة اشبه بان يكون من مسائل الكلام بل انه وان كان

من الجهتين انما يعقد منها لما يقع في طريق الاستنباط كما انه متمحض لذلك من

حيث الجهة الثالثة الثالث في وقوعه وحصول التعبد به من الشارع في

الخارج وان شئت قلت وجوبه الغيري في قبال من يقول بامكانه ذاتا

ووقوعا ولكنه يمتنع غيرا فلم يقع لعدم المقتضي له وكان شيخنا الانصاري قده

وغيره جعلوا المقام الاول كالمفروغ عنه ولذا لم يتعرضوا له وانما تعرضوا

والكلام في المقامين الاخيرين اما المقام الاول اعني امكانه الوقوعي

فاثباته بعد اثبات امكانه الذاتي لا يحتاج الى ازيد من دفع ما يتوهم من

المحال عند فرض وقوعه اذ من المعلوم ان كل ممكن فانه لا يلزم من فرض وقوعه
محال فهو ممكن الوقوع اما كونه ممكنا فاثباته واضح (1) واما عدم لزوم المحال
فللقطع بانه لا مانع الا ما تخيله المانع من الجهات وسنذكر ان كل
واحد منها تخيل صرف لا تصلح للمنع ونشير الى دفعها او دفعها (2) واما ما ذكره
الشيخ قده من المناقشة في هذا الجواب بانه مختص بان الاحاطة بجميع الجهات
بعيد حصولها وبدونها لا يصح دعوى القطع بعدم لزوم الجهة الفاسدة
حتى يقطع بامكانه الوقوعي فيبقى مرددا بين الامكان و الامتناع
ولكن الاصل هو الامكان وترتيب اثاره والحكم بعدم امتناعه كالحكم
بوقوعه بمجرد قيام دليل على وقوعه وعدم الاعتناء باحتمال المانع او
اللازم الفاسد وهذا طريق سلكه العقلاء في امورهم وهو الامكان الا
حتمالي الذي اشار اليه الشيخ الرئيس بقوله كلما قرع سمعك من غرائب
الاكوان فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قاطع البرهان حيث
حكم على الغريب المردد بين الامكان والامتناع والوقوع واللاوقوع
جعله ممكنا واقعا فانت خبير بما فيه اما اولا فلان دعوى المنع من حصول
القطع وانكار الاحاطة بجميع الجهات موهونة جدا مع ما نرى من كثرة
ما يحصل لنا من القطع بكثير من المسائل العقلية التي هي اخفى وادق من
هذه المسألة بكثير وحصول العلم التام باحضار الجهات المانعة او المقتضية
فيما ادركه العقل لا غير واما الرجوع الى الاصل الامكان عند الشك و

جواب الشيخ الانصاري عن...

الانصاري

وهذه تشرح ورود كلام الشيخ الانصاري (قده)

الترديد بينه وبين الامتناع فلا نعرف لهذا الاصل اصلا ولا نجد احدا من العقلاء يرتب اثر الامكان مع تساوي احتماله لاحتمال الامتناع وكيف يرجح احد المتساويين من دون مرجح نعم كثيرا ما يتبعون الرجاء والظن ويرجحون الامكان وبعبارة اخرى ان امكانه ووقوعه فقد يرجح ظنهم ويقوى في ذهنهم ثم يغلب على احتمال الامتناع ولا نعرف من عمل ولا عاقل سوى في المرجح بالجملة فان كان المراد بهذا الاصل ما لا يخرج عنه الا بدليل قاطع كاصل العدم الازلي فلنا متى احرزنا امكان الاشياء ثم شككنا في امتناعه حتى نحتاج الى الاصل وان كان المراد به الغلبة والكثرة الافراد فاي كثرة تم للممكن على الممتنع بل الامر بالعكس فان كثيرا من افراد الممكن داخلة في الممتنع بالغير ولا عكس وجميع الممكنات ما وقع منها وما لم يقع ممتنع في حضرته تعالى على ان لهذا يحصل للمسائل العقلية بالغلبة واكثرية الافراد التي لو كان لها نفع [illegible] لها ثمرة فانما تكون في مباحث الالفاظ لاحراز الظهورات العرفية واما القاعدة الممهدة من الشيخ الرئيس فقد ذهب الشيخ فيها تبعا لجماعة قبله عن المراد منها ان صح نظره البها فان المراد منها ما سبب العوام والمبتدئين وبعضهم صدم المبادرة الى دعوى استحالة ما يسمعون من وقوع الامور التي لم تبلغ اذهانهم ولم تخطر على اوهامهم من الممكنات الثابتة بل ينبغي لهم ان يذروها في بقعة الاحتمال وتجويز الوقوع واللاوقوع حتى يقوم البرهان على تعيين احد الطرفين والحاصل ان شيخنا

كرنا عبارة الشيخ الرئيس

العلامة قده ان اراد من الامكان الذي تشكك العقلاء في امورهم هنا هو
الامكان الاحتمالي فهو حق والى نظر القاعدة المتقدمة ولكنه غير مجدي
فيما نحن فيه فيقال ابن جبير اذ ليس كلامه فيما امكانه الاحتمالي وان اراد
به الامكان الوقوعي الذي هو محل الكلام فقد عرفت المنع من
جريها العقلاء على ذلك مع ان القاعدة غير ناظرة اليه واين هي من
اثبات ذلك كما عرفت بل هي على نقيضه ادل اذ كان المبادرة والمسارعة
الى استحالة الغريبة المشكوك مما ينبغي للعاقل المتثبت والحازم
المتبصر فكذا التسارع الى الحكم بامكان وقوعه وجواز حصوله من دون
نظر في جهاته واستقصاء لخصوصياته حتى يحصل البرهان القاطع
عليه الموجب للقطع بامكانه مخالف للحزم والسداد وميل عن طريقه
اولي النهى والرشاد هذا غاية ما يمكن ان يقال في بيان ما ذكره قدم
مراد الشيخ قده والايراد عليه واقول ان كثيرا من الايراد ما نشأ
من الغفلة عن المراد وبعضه عليه قصور العبارة عن اداء تمام المقصود
ضرورة او بطبيعة الانشاء وعلى كل حال فالمقصود ان دعوى القطع
فيما في كل مقام انما تصح فيما يرجع الى الوجود من المشاهد المحسوس
وما بحكمه من الاشياء التي نعقل وجودها ولو باحساس لوازمها
واثارها وان لم تحس بذاتها لضعف الحواس عن شهودها واما
ما يرجع الى المعدوم العدميات فدعوى القطع فيه مجازفة صرفة

ودعوى حصر اذ لا ملازمة بين وجود الاشياء واقعا وبين ادراكنا لها حتى ينكشف من عدم ادراكنا لها وعلمنا بها عدم وجودها واقعا ولان عدمها مما يدرك او يشاهد حتى يستند اليه فلا يدعى دعوى القطع في الوجود فان مستندها الاحساس او الادراك فانك تقول الشيء الفلاني في حكم كذا قطعا لوجود الدليل عليه ولا تقول ليس حكمه كذا قطعا لعدم الدليل عليه اذ عدم الدليل عندك لا يدل على عدمه واقعا نعم قد نقطع بعدمه استنادا اليها مر وجودي مستلزم عدمه كوجود ضده او نقيضه في ذلك الموضوع مثلا فنقطع بعدمه ومن هذا الباب حصول القطع بالمسائل الحكمية التفصيلية وجوديا نها وعدمياتها والا فقد تكرر ذكرنا ثم ان جميع الادلة ترجع الى امر بديهي محسوس لكل احد وهو استحالة كون الشيء منفيا ومثبتا وموجودا ومعدوما في حال واحد والا فلا يفيد القطع والحاصل ان القطع بعدم استلزام امر محال ولو بوسائط عديدة مقطوع بعدم حصول القطع بها والقطع بمثلها فكل مورد لا يحصل لكل احد الا بعد وجود ذلك الشيء ووقوعه فضلا عن هذا المورد فاما ما الدنا نكثر فيه جهات المحال والتوالي الفاسدة نوما وحيث تحقق وثبت انه لا يمكن دعوى القطع في مثل هذه الامور فلا بد من التكلم في نفع الكلام في عمل العقلاء وبنائهم في مثل هذه المقامات حيث يشكون في وقوع الشيء وعدم امكانه لاحتمال الاستلزام ووقوعه لامر محال وان لم يعرفوه بعينه

عدم الوجود لا يدل على عدم الوجدان

ولا اشكال ولا شبهة ان جميع الناس على اختلاف اديانهم وآرائهم والسنتهم
واطوارهم في جميع الاعصار والادوار مطبوعون على البناء على ترتيب
الآثار على امكان وقوع ما يحتملون عدم امكانه لاحتمال استلزامه شيئا من
المحالات وعدم التوقف في ترتيب آثار الممكن الوقوعي لذلك ومن تأمل
العالم وسير في تنوع بني آدم والاشتغال بمجاري الامور ومدى الدهور وما يجري
عليه يرى من نفسه ان ما نشك في وقوعه وعدمه من الممكنات الغائية
يترتب عليه آثار امكان الوقوع ويسعى في مقدمات وقوعه كطلب الربح
في تجارة او شفاء مريض او تحصيل صناعة او غير ذلك مع ان كثيرا منها
لا يقع ويكشف عن عدم امكان الوقوع وان وقوعه مستلزم لامر محال
والا فلقد حصل تمام الفاعلية على كل ذي حق حظه وانما القصور من قبله
القابل لكونه محالا ذاتيا والحاصل ان كون بناء العقلاء في مثل هذه
الموارد على الامكان في مقام العمل مما لا شبهة فيه ولا نشك فيه
بامضائه الامكان او بغير ذلك اذ لا مشاحة ولكن لا يتعين فيه وهل
الابد من بناء العقلاء على الامكان انهم يجزمون بامكانه الوقوعي
واقعا ويكونون بذلك مثبتا وقطعا او يسندون الى الاصل لهم في ذلك
او قاعدة ممهدة لما هنالك بل هم بالنسبة الى الواقع على الامكان الا
والتجويز العقلي الذي هو مفاد قاعدة الشيخ الرئيس ولهذا لا يرتبون
الاثر الذي هو لنفس امكانه الوقوعي الواقعي فيما لو كان له اثر كوجوب

الاعتقاد بوقوعه ولزوم الجزم به فانّ بنائهم في مقام العمل لا يجد وولا
يستندون الى السير في مقام العمل الى اعتقاد ولا على الامكان الاحتمالى الذى هو
مفاد القاعدة فالم يثبت واجمع طرف احتمال العدم وحصل لهم القطع بوقوعه من
جهات اخرى وجه دليله او يكون عدم وقوعه مستلزما لمحال يقطعون
بوقوعه ومما يشهد على ذلك شهادة بينة او ادلّ على المدّعى من شهادة البينة
ما ذكره صدر منا لعنه الاسلام والمسلمين نفع الله به بعد رحمانه في علي بن في
كتابه الكبير عند اثبات القائلين بجواز اعادة المعدوم ما نصه اوس عجيبه الامر
ايضا ان بعضا من هؤلاء استدلوا على امكان اعادة المعدوم بما قد سمع
من كلام الحكماء الكرام انهم يقولون كلما قرع سمعك من غرائب عالم
الطبيعة فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان ولعدم
تعوّده الاجتهاد في العقليات لم يميز الامكان بمعنى الجواز العقلى الذى
مرجعه الى عدم وضوح الضرورة لاحد الجانبين عند العقل عن الامكان
الذاتى الذى هو سلب ضرورة الطرفين عن الشئ بحسب الذات فحكم بان
الاصل فيما لم يبرهن على وجوبه او امتناعه هو الامكان فانه نظر الى
ان اعادة المعدوم ممكن ذاته وتشبث بهذا الظن الخبيث الذى نقضه بمكون
وهم كثير من نلحره غير مقال الله ولئن سلمنا انكم ان اردتم بالاصل في هذا
القول ما هو الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على امتناعه ووجوبه
ممكنا غير ظاهر وبعد فرضه غير نافع لجواز كون هذا من الاقل وان اريد

بل ما لا يعدل عنه الا بدليل على ما هو المستعمل في هذا عند الفقهاء والاصول

ضمن فاسد فهنا اذ شيء من عناصر العقود ليس اصلا هذا اللفظ بل كل

منها مقتضى بحسبه الموضوع فما لم يتم عليه البرهان لم يعلم حاله وما قال الشيخ

الرئيس ان ما لا برهان على وجوده او امتناعه ينبغي ان لا ينكر وجوده و

يعتقد امتناعه بل يترك في بقعة الامكان اي الاحتمال العقلي لا انه يعتقد

امكانه الذاتي كيف ومن اقوالهم من تعود ان يصدق من غير دليل فقد

انسلخ عن فطرة الانسانية انتهى) بل صرح به الحكيم السبزواري في

كتابه المعروف بهذا صريحا فان العلية التي هي منشأ بناء العقلاء عليه

غالبا او الامكان الاحتمالي او غيرهما مما لا يصح في المسائل الحكمية المبتنية

على الكشف عن الواقعيات والبحث عن حقائق الاشياء على ما هي عليه

في نفس الامر ومن هنا يظهر ضعف كلام بعض الاساتيد دام ظله في تعليقته

على كتاب شيخنا العلامة قده حيث صحح تمسك بعض الحكماء بالقاعدة المذكورة

على وقوع المعاد الجسماني وامكانه وامكان عذاب القبر واشباههما مما

ورد الشرع المقدس به وظاهر النواميس الالهية تصديقه وان اشكل

ان من البراهين الحكمية على اثباته الا انه ستره وما اتى به تم بعنايته و قد

عرفت ان القاعدة بل ما هو اقوى منها مما لا ينفع في هذه المقامات و

لا يورث الاعتقاد في واقع الامور فكيف يورث في مثل هذه المشكلات

بل هي بمعزل عن ذلك كما تقدم وانما نمهد هذا كله فنقول للشيخ نظرات

السبزواري في المنظومة حول امكان اعادة المعدوم

تعليقة اليزدي على الرسائل

فان الامكان في مقام العمل لا يجدي في مقام الاعتقاد والكشف عن الواقع

فان ما هو نافع في العمل لا يجدي في الاعتقاد

الى القاعدة المذكورة ابدا بوجه من الوجوه وانما نظره الى ما ذكرناه من بناء

العقلاء في مقام العمل وترتيب الآثار وحين شك في امكان وقوع التعبد

وعدم امكانه لاستلزامه شيئا من المحال وتحقق ان بناءهم على ترتيب آثار

الامكان ومن آثاره حمل الدليل الدال بظاهره على التعبد به والتمسك

بذلك الدليل وعدم تأويله او طرحه وقد تظافرت تلك الادلة على

على ذلك ولم يظهر لاستحالة حملها على ظاهرها الا ما توهم المانع من

الجهات التي ستجيب عنها انشاء الله فلم يبق الا الاخذ بها والبناء على امكان

التعبد حتى يظهر وجه الاستحالة عند ذلك كي تطرح او تأول ولكن هذا

لا يؤدي الى القطع بامكانه ووقوعه واقعا وقطعا كما هو مفاد دليل

المشهور بل ظاهرا وعملا لانا لا نجد في عقولنا ما يمنع عن ذلك سوى ما

نجيب عنه من الجهات واحتمال غيرها غير مانع من العمل عند العقلاء

حتى يثبت ما يوجب الحمل على مقتضى امكانه وعدم طرح الدليل او

تأويله وعلى هذا ينبغي ان يحمل مراد الشيخ قده فان ساعدت عليه

عبارته فهو والا فهو الحق في هذا الباب والله ولي التوفيق وهو

اعلم بالصواب واذا عرفت جميع ما اسلفناه وتأملت فيه واعطيت

النظر حقه تقدر على تطبيق عبارة الشيخ قده على ما يندفع عنه

الايرادات بل لا يبقى مورد للمناقشة عليه بوجه لانه واضح و

معلوم من طريقة العقلاء في افعالهم واعمالهم والا فمن شيخنا

الكلام منه ان اراد من الامكان الذي يبني عليه العقلاء في امورهم
هو هذا الامكان الاحتمالي فهو حق واليه نظر القاعدة المتقدمة ولكنه غير
مجد فيما نحن فيه مثلا ابن قبة اذ ليس كلامه في امكانه الاحتمالي وان
اراد به الامكان الوقوعي الذي هو محل الكلام فقد عرفت انه ليس من جري العقلاء
على ذلك مع ان القاعدة غير ناظرة اليه واين هي من اثبات ذلك كما عرفت
بل هي على تقدير ان ذكر ان المبادرة والمسارعة الى استحالة الغريب والمنكور
مما لا ينبغي للعاقل المتثبت والحازم المتبصر وكذا المسارعة الى الحكم بامكان
وقوعه وجواز حصوله من دون نظر في جهاته واستقصاء لخصوصياته
حتى يحصل البرهان القاطع عليه او يرد التقطع بامكانه خلاف الحزم
والسداد وعدول عن طريقة اولي الرشد ولنرجع الى ما كنا فيه من بيان
جميع ما قيل لزومه للتعبد بالظن من الجهات التي يمتنع ان يستند المنع
اليها على تقدير صحتها فنقول ان التعبد بالظن يمكن
ان يقع على نحوين احدهما ان يكون بمعنى انشاء حكم جديد بمضمون
ما تقوم به الامارة في كل واقعة من الوقائع الجزئية التي تقوم فيها تلك
الامارة المعتبرة بمعنى صدق العادل مثلا انشاء وجوب صلوة الجمعة و
حرمة النبيذ ونجاسة الغسالة وامثال ذلك فهو انشاء واحد اجمالي
منحل الى انشاءات شرعية واحكام حقيقية الى ما شاء الله من الموارد
الجزئية والوقائع التفصيلية وثانيهما ان يكون التعبد بها بمعنى جعل الحجية

وقاطع العذر منا وعلينا مما يصح منه مثل هذا الجعل عند العقلاء لكونه
الولي المطلق والمالك بالحق فكما له ان يجعل باختيار غيره وليا او حاكما
او مملوكا او زوجا او زوجة وما اشبه ذلك له ان يجعل شيئا قاطعا (حجة)
لعذره وحجة على عبده وقاطعا لحجة عبده عليه كالقطع والعلم الا انهما
متبعهما كذلك غير محتاجين في ثبوت هذا الامر لهما الى واسطة في الثبوت
بخلاف الظن ونظائره فانه لا يكون عذرا وحجة للعبد ولا عليه عند
مولاه الا بجعل المولى حيث لولا ذلك الجعل لكان مكلفا في تحصيل اوامره
بكل ما يمكن ولو بالاحتياط الا على تمامية الانسداد ولكنه انما يكون عذرا
وحجة للعبد غاية ما هناك ان صيرورته كذلك تكون بحكم العقل
والزامه لا بتنزيل الشارع وجعله كالظن حال الانسداد وعلى كليهما ل
فالجاعل في مثل هذا الجعل لا يحتاج الى ازيد من تصور المجعول و (نفس)
الجعل حيث يكون تمام المؤثر وتمامه عند العقل والعقلاء كالتنجيز وا (للتكليف)
وامثالهما ثم ينشأهما بانشائهما ويجعلهما من دون حاجة الى انشاء جميع
الاثار المترتبة على تنزيله والاحكام المتفرعة على جعله بل تكون هي
لازمة بحكم العقل موجودة بوجود منشأ انتزاعها متحققة بتحقق
جعلها واختراعها وهذا الطريق في كيفية التعبد بالظن وتصويره (معناه) و
ان كان تماما يندفع به اكثر التوالي الفاسدة والمحاذير اللازمة كاجتماع
الضدين او المثلين وتحليل الحرام وتحريم الحلال وما اشبه ذلك

ولكنه يبقى عليه مثل نقض الغرض وتفويت المصلحة والالقاء في المفسدة
ونحوها وعلى كل حال لابد من دفع الاشكال وتحقيق الحال بما يزيح الشبهة
حتى على تقدير كون التعبد انشاء لاحكام حقيقية في موارده التفصيلية
ليكون الجواب عاما حتى فيما عدا التعبد بالامارات مما انشأ الشارع فيها
قطعا احكاما في قبال الاحكام الواقعية وفي موارده بحيث لامناص
عن تسليم الاجتماع بحسب الظاهر وذلك كالاصول الشرعية التعبدية كقوله ع
كل شيء لك طاهر وكل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام وما اشبه ذلك مما
يكون لسان الدليل ومضمونه انشاء حكم جديد للمورد المشكوك
المجهول حكمه الواقعي الاولي والفرق واضح بين جعل الشيء حجة
من دون انشاء حكم وبين انشاء نفس الحكم نعم ادلة هذه الاصول
الشرعية ان كانت بالاجماع او تواترها اشبهها فقد وصلت الى حد
القطع فلا اشكال ح في لزوم اجتماع الحكمين الظاهري والواقعي في
مورد واحد ولابد اذن من التوفيق وان لم تصل الى ذلك فان
حصل القطع بعدمها فلا اشكال ايضا وان احتمل صدور هذا المضمون
من الامام ع ولو لاخبار العادل به فيه من حيث سنده بمضمونه
المجعول الحجية ومن حيث مضمونه انشاء حكم جديد في مورد الحكم الواقعي
ويكون صدوره عن طريق معتبر مجعول الحجية مؤكد ومصحح لوقوع مضمونه
ولو لكون البناء على صدوره من آثار الحجية فيقع المحذور ايضا ويلزم التوفيق

او احتمال الفساد كالقطع به غير معقول في حق الشارع الحكيم وعلى كل

حال فالجواب عن اشكال فوت المصلحة بانسداد باب العلم يمكن على كل من طريقي

التعبد اما على تقدير كونه بمعنى انشاء الحجية وجعلها فقد عرفت انه

لا يلزم على هذا الا تفويت المصلحة عند عدم الاصابة والالقاء في المفسدة

عند المخالفة رأسا على ما هو المعلوم من مذهب العدلية من كون الاوامر

والنواهي تابعة للمصالح والمفاسد النفس الامرية وبالان نقول بلزوم نقض

الغرض فيشملهما على كل تقدير حتى على مذهب الاشاعرة فانهم وان لم

يلتزموا بالمصالح في الاوامر ولكنهم قائلون بالغرض في مقام الرجوع فيقال

فيتقرب الاشكال انه بعد ما وصل الغرض الى الفعلية وصار المولى

بصدد تحصيله فكيف يصح للمولى له ان يجعل حجة للعبد قد يفوت بها

غرضه وتنقطع بها على العبد حجته ويقوم بها له عذره وهذا ينكره عاقل

وما يلزمه عقله من الاحتياط حتى يحصل اوامره واغراضه على كل حال

والجواب انه لا مانع من ان يكون الشارع قد لاحظ ما يفوت من الا

غراض الجزئية مع ما في نفس الجعل من الغرض والمصلحة فكان تحصيل

مصلحة الجعل عنده اهم واقوى من تحصيل تلك الاغراض الخاصة

فيكون تلك الحجة لو اصابت محرزة لنفس الغرض الخاص الذي كان

في تلك القضية قبل قيام الامارة عليه من دون شيء غيره ابدا فاذا

اخطأت لم تحدث فيها في متعلقه مصلحة او غرضا يتدارك به ما فات

اي المعتزلة القائلون بالسببية والموضوعية

منها بسبب قيامها في ذلك المورد الخاص ولكن مصلحة نفس الجعل العام
والتحفظ عليها اوجب رفع اليد عن تلك الاغراض الخاصة والمصالح
الناشئة وان لم تتدارك بشئ خاص في موردها الخاص حتى يلزم
منه نوع من التصويب نعم لا مضايقة من ان يكون للعامل على طبق تلك
الحجة مقدار من الاجر تفضلا لاجل انقياده بل لك بها امان فان عليه
من اجر نفس ذلك العمل الذي فات بسبب جعل المولى لتلك الحجة وذلك
الغرض العام الذي هو في نفس الجعل اما التسهيل المعلوم لحاظه من
الشارع المقدس في هذه الشريعة المقدسة السمحة السهلة او حفظا
على اهم اذ نفس تلك الاغراض الخاصة في مواردها الحجة بشدة لادى اتكال
العبد الى العمل بالاحتياط لو امكن فانما عجز نبيه وواحد من الف
تحصيل العلم مع عسره الشديد وجهده الاكيد حيث يفوت به اكثر الوا
لاشتغاله بحفظ الشئ اليسير عن الكثير الخطير ولا مانع من تفويت
اقلها محافظة على جلها كالقاطع اصبعه كيلا يهلك اجمعه الى غير
ذلك من المصالح العينية التي قد تظهر لعقولنا قليلها ويذهب
عنا جليلها والحاصل ان قبح تفويت المصلحة على العبد بجعل المولى
مدفوع اما بتسليم التفويت وعدم تسليم قبحه بعد قيام المصلحة المهمة
الواجب مراعاتها على المولى ورجحانها على تلك المصلحة الخاصة بعد
المزاحمة فان العقل لا يحكم جزما بقبح جعله بالنظر الى ذلك ولا يرى

على المولى ان يرفع اليد عن مصالحه الغامرة المتميزة العائدة الى النوع من
التسهيل وغيره لاجل عدم فوات مصلحة جزئية في مورد خاص من
شخص خاص وان كانت المصلحة بتمام الفعلية لدى المولى ولكن
لا ينافي ان تكون مصلحة موضوع اخر وهو الجعل التام فعلية كما
مبينا في ادلته مزيد توضيحه واما بعدم تسليم التفويت حتى على العبد
وان سلمنا قبح التفويت لما عرفت من دوران الامر في حقه بين امرين
مصلحة واحدة مع غاية الصعوبة او امرين مصالح لا تحصى مع غاية
السهولة وعلى هذا فاين التفويت عليه على ان الكلام في المصلحة للعبد
او المولى وتعيينها كلاهما من باب الانسداد والادلة لدليل الوقوع كاف
لاثبات المطلوب من وجود مصلحة غالبة على ما ادركناه من المفسدة
ولو لم نعلم تلك المصلحة بعينها وهذا المقدار كاف في دفع دعوى
الاستحالة نعم للخصم حق المطالبة بدليل الوقوع واقامة البرهان القاطع
عليه وهو في عهدة مدعيه ولكن مع ذلك كله ينبغي التأمل في اجتماع
هذا الجعل مع الحكم الواقعي الفعلي وعدم منافاته له وان كان كل
منهما موضوع على حدة ولكن ليس بحيث لا ربط لاحدهما بالاخر ابدا
بل قد يتزاحمان في مورد واحد ويتنافيان بحسب الاثر كما هو ظاهر
فلابد وان لا يبقى الحكم الواقعي على فعليته ويتخلو الواقع عن الحكم
الفعلي ظاهرا لان التعبد حينئذ بحسب الغرض ليس فيه انشاء حكم فعلي وما

لما عرفت وهو التصويب الباطل بالاجماع والضرورة ثم يمكن ان يجاب عنه

على وجه يرتفع به الاشكال حتى من جهة اجتماع الضدين او المثلين على

تقدير كون التعبد انشاء الاحكام جديدة في قبال الواقع كالاصول وذلك

بدعوى كون الحكم الواقعي طلبا على جميع التقادير امارات الامارة او اخطأت

جعلت الطرق اليها ام لم تجعل ولكن لا نعني بالفعلية الا وصول الطلب

الارادة الى حيث تم ما هو على المولى مما يلزم من قبله في تحريك العبد

نحو الى تحصيل غرضه ومتعلق طلبه ولم يبق هناك الا تعلق علم العبد بطلب

مولاه وكي يتنجز بحكم العقل ويقتضي العقاب على تركه والثواب على فعله و

لكن ذلك الطلب والانقداح وتلك الارادة التي لا تختلف بعلم العبد وجهله

ليست فعليتها على نحو تقتضي ايجاد مقدمات العلم حتى بكونها مثل تركه

بحيث لو علم بها المكلف من اسبابه العادية لتنجز التكليف لا انها بعثت

المولى على ايجاد اسباب تنجزه وان كانت في تمام البعث والاطلاع اليها و

الالزام بتحصيلها وانه ذلك انه مع عدم العلم لم يرفع اليد عنها ولا امكن

الصد عن التحري بتحصيلها لكونها عنده تمام الفعلية وان لم تتنجز و

الاحتياط فيه ما عرفت من التضييق على المكلفين والتفويت مع ذلك

كله حدث في نفس الطريق مصلحة اقتضت لزوم التعبد به اذا وصعا او

حعليا كما عرفت في تصوير الحجية او انشاء الاحكام على طبقها في موارد عدمها

المعارضة ولكنها احكام طريقية انشائية وان كانت مولوية ونحن من

كونها طريقية ان متعلقها غير مطلوب بذاته من حيث هو وانما يراد تنجيز من
حجيته بل ان اصاب الواقع فهو المراد ولكن بتلك الارادة الاولية للواقع وعنه
لا بارادة ثانية وبعث اخر كما في جميع الملاكات وان اخطأ فليس متعلقه مرادا
اصلا ولم يحدث قيام الطريق فيه مصلحة يتدارك بها مفسدة خلاف
الواقع ابدا كما في جميع الصفات بل ان اصاب الواقع تنجز بقيام الطريق
المجعول عليه سواء كان حجيته جعلية او حكما انشائيا طريقيا اذ لا فرق بينهما
الا كون الاول متصور على مذهب من يقول بكون الاحكام الوضعية
مجعولة غير منتزعة والثاني لمن لا يقول بذلك والا فالامر الطريقي و معنى
الحجية واحد وهو تنجيز الواقع ان اصاب والعذر ان اخطأ ولزوم الاتباع
بحكم العقل كالحجة الذاتية لما انشائه المولى او جعله حكما كان او حجية و
كون ذلك الحكم انشائي طريقي لا ينافي كونه مولويا اذ ليس المولوي منحصرا
بالامر النفسي بل يعم حتى ما لا يكون متعلقه مرادا بل مبغوضا كالاوامر
الامتحانية والغيرية فانها مولوية لا نفسية منها ولكن هذا نوع اخر
من الاوامر المولوية اذ ملاك الامر المولوي الزام الشارع بشيء من حيث هو
شارع ومولى لا من حيث هو مرشد ومخبر سواء كان ما الزم به لارادة حصول
متعلقه في الخارج كالاوامر النفسية التي يكون الباعث فيها على الامر
الارادة الجدية الفعلية لحصول متعلقاتها او لمصلحة اخرى كالامتحان
وغيرها والحاصل ان انشاء الحكم الطريقي لا ينافي الحكم الوضعي الفعلي

خالفه او وافقه لان التضاد اما ان يكون بين التعينين اللذين نشأ عنهما
الحكمان او بين نفس التعينين اعني بهما الحكمين اما عدم التضاد في الاول فلكون
التعيني اعني به المصلحة انما كانت في موضوعين مختلفين احدهما صلوة الجمعة
مثلا والثاني جعل الطريق وانشاء الحكم الطريقي بصلوة الجمعة الواجبة
واقعا وتقدم الطريق على حرمتها ليس في تركها الا المفسدة نعم المصلحة في
نفس الجعل وهو موضوع اخر ان قلت على هذا لابد وان يكون المصلحة
الواقعية عند خطاء الامارة مرجوحة ومنه اكثر بمصلحة جعل الامارة و
يكون الحكم الواقعي غير فعلي وهو كر على ما فررنا منه من التصويب و
خلو الواقعة عن الحكم الفعلي في الواقع قلت قد ظهر مما سبق ما يندفع به
هذا السؤال وحاصله انه لا منافاة بين قيام المصلحة بجعل او انشاء الحكم
الطريقي المولوي وبين كون الحكم الواقعي على فعليته بمعنى كونه بتمام المحبوبية
والطلب بحيث لو علم به لتنجز وان عورض في مورد خطاء الطريق بمصلحة
نفس الجعل لكانت اهم منه وارجح ولكن لا يصيره ذلك مبغوضا بل لا يسقطه
عن شيء من مرتبته في الحب والارادة الناشئة وان فوته لما الاهم اذ
ما هو اهم ولكنه يكون حكما فعليا لو علم لتنجز وصح الثواب والعقاب
عليه وهذا هو ملاك الفعلية وقد عرفت انه على فعليته غير قبيح تفويته
بحكم العقل بذلك النحو من التفويت بل هو حسن قطعا وبالجملة الحكم
الفعلي هو المراد بالارادة الجدية على جميع التقادير المنتهية اليه المتحدة

محض في المصداق تام لا حتى تقيد بقيام الامارة على خلافه واما نفس الجعل فهو
موضوع وعنوان آخر لا دخل له بموضوع الحكم الواقعي ولا يتحد معه مصداقا
نعم قد يزاحم اثره اثر الواقعي الفعلي وقد عرفنا اثراهم واما عدم التناقض في
الثاني فلانك قد عرفت انه ان المصلحة الواقعية اقتضت الارادة الجدية و
الحكم الفعلي في متعلق الحكم الواقعي والمصلحة الطريقية اقتضت ارادة نفس
الجعل وانشائه وايجابه لا لاكراهية المتعلق ومبغوضيته وانشاء حكم بعد
حتى على خلافه حتى يجتمع الحكمان المتناقضان في مورد واحد سواء كان
المجعول جعل او انشاء حكم اذ قد عرفنا انها ليست اوامر جدية ناشئة عن
ارادة متعلقها وبعثه بل هي اوامر مولوية تنجز الواقع في الاصابة وتكون
عذرا في الخطا وهذا كما عرفت حكم مولوي ثابت وتحقق جعل المولى ولولا جعله
لم يكن منه عين ولا اثر لا انه ارشاد الى ما هناك متحقق ثابتا كما ولم الاعلام
ونحوها فالواقع اذن على ما هو عليه من المصلحة الفعلية ولا يتوهم انه
لا فائدة في هذه الاوامر لانها صورية غير جدية ولا بعث كيف وقد عرفت
ما يترتب عليها من المصالح فان قلت سلمنا كون الواقع فعليا وان فعليته ليست بسبب
تنجز على المولى اعلام المكلف به تنجزه ولكن كيف يعقل فعليته وانتفى تنجزه
مع كونه محبوبا فعليا للزام الفعلية لان جعل الطريق قد يكون في بعض
الاحيان بحصر المانع عن تنجزها لاتكال العبد عليه وعدم سعيه في تحصيل علم
فيستند عدم تنجزه الى احداث المانع من الشارع عن محبوبه ولا يعقل كون

الشيء محبوباً فعلياً او ممنوعاً عنه قلت لا فرق على التحقيق بين عدم رفع
للمانع مع القدرة عليه وبين ايجاد المانع فاذا صح جعلا معه الاول مع
الفعلية ولم يكن منافيا لها صح الثاني لاتحاد المناط والملازمة في الجميع فتدبر
ثم لا يخفى عليك ان جعل الطريق ونصبه الى الواقع يقتضي كون ذلك الواقع
قد كان قبل الطريق فعليا والا كان نصبه اليها لغوا اذ هي ح ليست بلازمة
الاتباع حتى يتوصل اليها الجاعل بنصب الطريق لا انقلاب لعلمه بقيام الطريق
عليه بصيره فعليا فلا ملازمة بين نصب الطريق عليه وبين كونه في الواقع
فعليا الا ان نقول انه يكون هذا الطريق طريقا الى غير الحكم الفعلي نعم في
وصوله الى الفعلية يحتاج الى طريق اخر غير الاول وأنّى له ولو فرض قيام
طريق ثاني على الحكم الذي وصل الى الفعلية بالطريق الاول عاد
المحذور ان المتقدم وافهم واغتنم فانه لا يخفى نفي الاشكال في صحة جعل
الطريق الى الواقع حتى بالنسبة الى مورد العلم الاجمالي بناء على تنجز
الواقع به بحكم العقل على نحو الفعلية التامة فان مصلحة الجعل اذا كانت
احراز الواقع مع التسهيل مثلا فبعد حصول الواقع بالعلم الاجمالي الممكن
الامتثال من دون حرج لا معنى لنصب الطريق اليه خصوصا مع احتمال
تخلف الطريق عن الواقع بل لا يحصل ذلك الا برفع اليد عن الواقع الفعلي
الذي هو موضوع حكم العقل بالتنجز عند العلم عند من يقول بتساوي
العلم الاجمالي والتفصيلي بذلك واما الاصول التعبدية فهي وان كانت

خاصة غماض مبركونها ليست من باب التعبد بالظن ولكن حيث كانت الا
شكالات مشتركة الورود والمناط واحد وهو التعبد بغير العلم ناسب
التعرض لها وتحقيق الحال فيها انها على قسمين منها ما يحتمل كون النظر
فيه انه الى جهة الواقع والحكم به او جعل حجة من باب انه طريق اليه ويكون
المصلحة في نفس ذلك الا فيكونا فهو من قبيل القسم الاول اعني التعبد
بالامارات الظنية وذلك كالاستصحاب والاحتياط عند من يقول
بكون حجيتها من باب الطريقية على النحوين السابقين من الانشا
او صرف الجعل ويتفرع على هذا عدم اقتضاء موافقتها للاجزاء لعدم
سقوط الغرض بها كما حقق في محله ومنها ما يبعد احتمال ذلك منه
لكونه ظاهرا في انشاء حكم فعلي في قبال الواقع مع ابقاء الواقع بحاله
من جهة الشك وعدم العلم به كالامارة التي هي صريحة في كون موردها
هو الواقع وذلك كقوله كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام وكل شيء
لك طاهر وكالاستصحاب والاحتياط على القول الاخر وح فلا بد
من الالتزام اما بكون الواقع شانيا انشائيا والحكم الظاهري الذي هو
مؤدى الاصول فعلي حقيقي بمعنى كما يستفاد هذا الجمع من نفس ادلتها
كقوله كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام حيث يستفيد كون العلم غاية
لفعلية الحكم الواقعي بمعنى ان كل شيء حلال فعلي حتى يعلم تعجيزه
عن منه الانشائية فيصير حراما فعليا وح فتكون موافقة مثل هذا

الامر مقتضيا للاجزاء اذ لا واقع في ذلك الحين سوى هذا التكليف الا ان
يدل دليل على عدم الاجزاء كما ورد فيمن علم بنجاسة ثوبه ونسيها وصلى
انه يعيد فيكشف عن عدم او ذاكرا لتمام المصلحة القائمة بالصلاة الواقع
عند العلم بفوات الواقعية والالتفات اليها دون ما اذا استمر على جهله
ولا يصح حمل لانه لا يصح جعلها او امر طريقيه كالامارات لما عرفت من
عدم نظرها الى الواقع الذي هو قوام حقيقة الطريق واما يكون الواقع
على فعليته ولكن ترتيبا الفعلية الارادة والبعث الذي لو علم به المكلف
لتنجز كما تقدم وتكون هناك مصلحة في نفس الترخيص وجعل الا[illegible]
والاحتياط على نحو ما مضى في الامارة وعلى هذا فيشكل الامر في كون
موافقتها تقتضي الاجزاء ولكن حيث ان الفرق بين المقامين ان مصلحة
الامارات هي احراز الواقع مع التسهيل وتنجزه بها عند الاصابة والمعذرية
عند الخطاء بخلاف الاصول فان مصلحة الترخيص لا نظر فيها الى الواقع
بوجه من الوجوه بل هي في قبال التمكن ان يتخرج وجه الاجزاء هنا دون
الامارات على تامل فيه وان لم يكن هذا ولا ذاك فلا بد من حملها على
كونها ارشادية مؤكدة لحكم العقل بكون الواقع لا يتنجز الا بالعلم ويكون
المعنى ان كل شيء للحلال فيحض فيه حكم العقل حتى تعلم حرمته الواقعية
فيصير حراما منجزا بالعلم ولكنه خلاف الظاهر فيها من ان بها الاحكام مولوية شرعية
ونحن اذا انبتت الادلة على الحاقها على ظاهرها وعلى فعلية الواقع فيها و

واكتفيت بحمله على معنى العلم بالمصلحة كما هو الحق بالنسبة الى ذات الحق جل وعلا ومن
حيث ابتداء الفعلية التي هي مرتبة للقدسية لا الارادة الحادثة التي هي عين معلم
وايجاده كما حقق في محله فله وجه ولكنه لا يتم بالنسبة الى مظاهر تلك المبادي العالية
كالذات المقدسة النبوية التي هي المجلى الاتم والمظهر الاعظم فان ذوات المطهرة
عند تنزلها الى تلك المراتب البشرية وان تحدث منها في تلك النفوس المقدسة ارادة
انفعالية وانقداح ما لتهيئها الى حصول ذلك الشيء وتحققه في الخارج مع
هذا الحال لا يمكن ولا يعقل الترخيص بالنسبة اليهما لو كان الحكم قد وصل
الى تلك الحالة في نفس تلك المجلي لمنافات الترخيص لها من جهة امتناع اجتماع
الارادة واللاارادة بالنسبة الى شخص واحد في موضوع واحد فلا محيص عن اتصاف
الفعلية في هذه المراتب عن الواقع وتغايرها في مرتبة الثانية كما ذكرنا ويكون
الظاهري هو الفعلي لا غيرها انتهى بل نقول ايضا حتى في المبادي العالية ولا يمكن
جمع الحكم الفعلي الواقعي والظاهري حتى لو قلنا بكونه بمعنى العلم بالمصلحة
اذ مصلحة الواقع لا بد ان تكون على نحو خاص بحيث لعليته لسنخ الحالي واطلعت
في تلك المرائي لزاحمت ورفعت كل مصلحة على خلافها واثرت ارادة تامة لا يقبلها
شيء فكذا لا يجتمع في تلك المبادي مع مزاحمها الا ذاهبة او مقهورة ولا منافي
كونها معلومة في ذلك الحال اتم ملاحظة ان يكون الفعلي واحدا ابدا وليس الفعلية
الا الغلبة والقهر لسائر الجهات المزاحمة سواء كان في النفس او في العلم على ان
هذا نقول حتى في الامارات على الصور المتقدمة لان المصلحة اذا وصلنا الى المراتب

واكتفى بحكمه على معنى العلم بالمصلحة كما هو الحق بالنسبة الى ذات الحق جل وعلا من

حيث ارادته المقدسة التي هي عين ذاته المقدسة لا الارادة الحادثة التي هي عين علمه

وايجاده كما هو الحق في محله فله وجه ولكنه لا يتم بالنسبة الى مظاهره المبادي العالية

كالذات المقدسة النبوية التي هي المجلي الاتم والمظهر الاعظم فان ذات المصلحة

عند نزوله الى تلك المراتب لابد وان يحدث منه في تلك النفوس المقدسة ارادة

انفعالية وانقداح حالة شبيهة الى حصول ذلك الشيء وتحققه في الخارج مع

هذا الحال لا يمكن ولا يعقل الترخيص بالنسبة اليه ولو كان الحكم قد وصل

الى تلك الحالة في نفس ذلك المجلي لمنافاة الترخيص لها من جهة امتناع اجتماع

الارادة واللاارادة بالنسبة الى شخص واحد في موضوع واحد فلا محيص عن اتصاف

الفعلية في هذه المراتب عن الواقع وبقائه في مرتبة الشأنية كما ذكرنا ويكون

الظاهري هو الفعلي لا غيرها نحن نجيب بانه يشكل حتى في المبادي العالية ولا يكاد

يصح الحكم الفعلي الواقعي والظاهري حتى لو قلنا بكونه بمعنى العلم بالمصلحة

اذ مصلحة الواقع لابد وان يكون على نحو خاص بحيث لو تنزلت في المجالي وانطبعت

في تلك المرائي لزاحمت وردفت كل مصلحة على خلافها واثرت ارادة تامة لا يقابلها

شيء فكذا لا يجتمع في تلك المبادي مع مزاحمها الا قاهرية او مقهورية ولا تنافي

كونها معلومة في ذلك الحال اتم فلا محالة يكون الفعلي واحدا ابدا وليس الفعلية

الا الفعلية والقهر لسائر الجهات المزاحمة سواء كان في النفس او في العلم على ان

هذا يشكل حتى في الامارات على النص المتقدم لان المصلحة انما وصلت الى المراتب

الاخيرة امرت فيها ارادة لا تجتمع مع الترخيص وحجية الامارات عند الخطاء
ترخيص فكيف يجتمع معها وبالجملة بعد تمامية تلك الارادة وحصولها الى مرتبة
التحريك والبعث والحث والتحضيض في نفس المكلف لا يمكن ان ينقدح في
نفسه ارادة جدية لجعل الطرق الظنية فيه الخطاء على الترخيص وبعد ذلك فرض
وعلى كل حال فانتجت بما في هذا المسلك كثير من التكلف والتعسف حيث
كلما ابرم منه جانب انتقض الاخر ولا يكاد يحصل للنفس منه ما عندها وهنا
نوقف اخر على عين هذا المنقذ لعلها اقل اشكالا واصفى منهالا ويرجى الى ان
تنحل انه جميع عقد الاشكالات من غير تصرف في حقيقة الحكم ولا تأخير
الواقع عن مرتبة الفعلية ولا الظاهري ولا لزوم شيء من المحاذير فنقتص
بانه ونقول مقدمة لتقرير الاشكال وتوضيح ملاكات الحكم قد يلحق
الشيء بالنظر البدائي من دون تقييد بامر لاحق او تخصيصها بشيء زائد
بحيث يكون ذلك الحكم كاحد لواحق الذاتية وطواريه الاولية ويكون
مع ذلك مطردا معه غير منفك عنه في جميع حالاته ومع جميع عوارضه
لواحقه وهذا هو الحكم الواقعي الاولي الفعلي وقد يلحقه باعتبار تخصيصه
ببعض لواحقه الثانية وعوارضه الاولية ككونه مثلا مجهول الحكم او معلومه
او نحو ذلك وهذا هو الحكم الثانوي الظاهري وكما انه على هذا الاحتمال
يكون الاول متقدما في الرتبة على الثاني ومتحقق بدونه ولا يعقل
وجوده في رتبة الاول فكذا يكون الثاني لاحتماله غير منفك عن صدق الاول

معرّ لانه مقوم وجوده ومحقق حصوله فلا يعقل تخصصه به ونه مأخوذ في كلامه
الثاني فصدق في الاول معصر ولا عكس وذلك لان المفروض ان موضوع الثاني
هو الشي بوصف كونه مجهول الحكم ولا يتحقق هذا الوصف الا بعد تحقق حكم
هناك حتى يتعلق به صفتا العلم والجهل فلو كان حكم شرب التتن
الحرمة مثلا وكان حكم مجهول الحكم الاباحة مثلا وجهل المكلف حرمته
الواقعية يكون لاجتماع الحكمين المتضادين وهما الحرمة والاباحة
او هي والوجوب وتضاد الاحكام بديهي وليس هذا من باب تعلق الحكمين
المتضادين بالعنوانين المختلفين في مورد واحد ولجمعهما بسوء اختيار المكلف
كالغصب والصلوة فلا يكون بينهما مناقضة ومعارضة لعدم اتحاد الموضوع
الذي هو احد شروط التناقض بل هما حينئذ نظير التزاحمين المتعارضين في نظر
الحاكم احدهما وجوب صلوة الجمعة والثاني حرمتها وموضوع حكم الاول
فيما نحن فيه وان كان مطلقا غير متخصص ولا متقيد ولكنه بخصوصية الحكم
صار موضوعا للثاني فموضوع الثاني على هذا هو شرب التتن المحكوم بالحرمة
فيكون مع بقاء حرمته عند الجهل حلالا اذا جهل ويصير موضوعا
موضوع الحرمة والحلية عند الجهل واحد فيرجع الى ان الشارع حكم
على الحرام في تلك الحال بانه مع حرمته حلال نعم لو امكن تقييد الحرمة
بما عدا حال الجهل لم يكن هناك منافاة ولكنه مضافا الى لزوم الدور في
جانب الحكم الواقعي لتوقفه على العلم وتوقف العلم عليه لانه متعلقه غير

معقول انه في جانب الحكم الظاهري لان المفروض ان موضوعه هو
المجهول الحكم فلو كان الحكم الواقعي للمعلوم فقط لا يكاد يتحقق مجهول
الحكم ابدا بمعنى يكون موضوعا للحكم الظاهري فهو يقتضي ان
هذا الحكم يكون تارة معلوما واخرى مجهولا كي يتحقق به موضوع
الثاني لما ذكرنا لا محيص اما عن اجتماع الضدين او المثلين في موضوع
واحد او انتفاء الحكم الواقعي فيلزم التصويب مضافا الى لزوم الدور
واستحالة تحقق موضوع الحكم الظاهري ح ابدا كما عرفت لا يقال لعلم
من قبيل الغنم حلال والغنم الموطوئة حرام مما يثبت فيه حكم الشيء بحسب
اقتضائه الذاتي وطبعه الاولي من دون نظر وتعرض لان هناك حكم
لهذا الحكم مانع او مزاحم ام لا فيكون الحكم له لذلك الموضوع قبل بيان
حاله مع عوارضه وموانعه غير تام فهو معها شانى وبدونها فعلى
كما في القضايا الطبيعية الواقعية التي يقع الحكم على الشيء بحسب طبيعته و
ذاته كقولك الحجر يميل بطبعه الى المركز اي ان لم تصبره قاسرا القسر مانع
عن الجري على وفق مقتضاه فلعل الاحكام الواقعية انما هي للاشياء بحسب
ما تقتضيه طباعها والجهل مانع لترتب تلك الاحكام عليها وليس هذا
من التصويب الذي قامت ضرورة ديننا على بطلانه اذ المعلوم وانتفى
منه هو خلو الواقع عن الاحكام بالكلية وهذا لا ينافي ان يكون
للشيء حكم بحسب ذاته وقد يمنع منه مانع في بعض الاحيان فيكون دفع

الثانفعي ح باختلاف القوة والفعل التي هي احدى الوحدات فيه لا ما نقول
هذا هو بعينه التصويب الباطل والمحال الذي عرفته وذلك لان شانية الشيء
عدم الشيء فشانية الحكم بسبب تحكم باني معنى اخذه ثالحكم سواء كان الارادة
والطلب او الانشاء او غيرهما وعدم التصويب الباطل من عدم ثبوت احكاما
ثم يستوي فيها العالم والجاهل وانما لم يكن هناك الانشاء فيه الحكم لم يمنع
ان يتعلق الجهل به فيقال بحصول الحكم كما لا يقال لمن له شانية النجارة ان
زيدا اذا صح فيه نجارته او خاسر فكذا لا يقال للجاهل ما يصير حكما انه جاهل
بالحكم فلا يكاد يتحقق موضوع الحكم الظاهري ابدا وقد وفق استادنا المحقق
دام ظله السامي في تعليقته بما يقرب هذا ولم يفصل فيه بين الطرق و
الاصول كما في هذه الدورة على ما اسلفنا ولكن قال بعد ذكر الاشكال ما
تقر عينا بمرامه انتهى واما التحقيق في الجواب فبنا على ان الحكم بعد ما لم
يكن شيئا مذكورا يكون له مراتب من الوجود اولها ان يكون له شانية
من دون ان يكون بالفعل بموجود اصلا ثانيها ان يكون له وجود
انشاء من دون ان يكون له بعثا وزجرا وترخيصا فعلا ثالثها ان
يكون له ذلك مع كونه كذلك فعلا من دون ان يكون منجزا بحيث يعاقب
عليه رابعها ان يكون له ذلك كالسابقة مع تنجزه فعلا وذلك لل
امكان اجتماع المقتضي لانشائه وجعله مع وجود مانع او فقد شرط
كما لا يبعد ان يكون قبل بعثه ص واجتماع العلة التامة له مع وجود

المانع من ان ينقدح في نفسه البعث او الزجر لعدم استعداد الانام لذلك
كما في صدر الاسلام بالنسبة الى غالب الاحكام ولا يخفى ان التنافي
بين الاحكام انما هو فيما اذا صارت فعلية ووصلت الى المرتبة
الثالثة ولا تنافي بينها في المرتبة الاولى والثانية بمعنى انه لا
يزاحم شأنية انشاء الايجاب لاحدها بانشاء الضد مما نيا او في
زمان واحد بسبب كالكتابة واللفظ او الاشارة انتهى محل الحاجة
منها وحاصل المراد منها على ما يستفاد منها ومن كلماته دام ظله
في المقام ان الحاكم للشرع بعد نظره الى المصلحة التي في فعل المكلف
عند وقوعها منه في وقت خاص على نحو خاص ينبعث ويحصل في
نفسه الداعي على تحريك العبد الى ايقاع الفعل وايجاده فتارة
يعمد الى الفعل ويحركه نحوه بالتحريك والبعث الخارجي الحقيقي
كتحريك عضلاته قهرا عليه واحداث ما يحركها نحوه باختياره وتارة
يعمد اليه بالبعث الاعتباري ويحركه عليه بالتحريك الجعلي وهو عبارة
عن الانشاء وطلب الفعل وهذا البعث تارة بالنسبة الى المولى والمكلف
الخاص وتارة بالنسبة الى سائر الموالي مع العبيد كما في تقنين القوانين
وتشريع الاحكام اما الاول فلا اشكال فيه لان تنجزها مساوق
لفعليتها كما ان وقوعها مساوق لتنجزها غالبا بخلاف ما هو من
الثاني لان المكلف بها عموم الخلق جيلا بعد جيل وقبيلا بعد قبيل وحسب

ان هذا البعث لا يكون حقيقيا باو تحريكا واقعيا الا بعد تمامية جميع
المصالح والمفاسد وجودا وعدما وهي تختلف بحسب الاشخاص والازمان
وغيرها للاختلاف شديدا لا ينضبط نفيا معه ولا يرتبط من البطن كما هو
مقتضى تقادم عالم الطبيعة ونشأة الكون والمتقادم لم يكن عن مخصص
للمولى من الانشاء انشاء واتحاد الطلب لفقد الخصيصة وحده ولكن
متحولو منه الفعل تام المصلحة صار الطلب فعليا والبعث حقيقيا
حقيقيا الا بالانشاء امر جديد ولا بارادة غير الاولى جديد بمعنى يقال ان
المفروض انه بعد ذلك الانشاء لم يحدث من المولى شيء فعلى المكلف
ابدا الا انا نقول ان ذلك الانشاء بعينه بعد تحقق المصلحة يصير بحيث
ينتزع منه الحكم الفعلي والبعث الجدي وذلك بارادة من المولى حين
الانشاء مترتبة على الانشاء الانشائي بمعنى انه يراد بهذا الانشاء من حيث
انشائيته وبعينه في وقته معا نظير الواجب التعليقي في بعض الجهات كما
انه لا يقع التنجز انتزاع التنجز وصحة المؤاخذة الا بعد العلم بتلك
المرتبة الفعلية البعثية ووصول الحكم اليها فلو كان العلم متعلقا بما
قبلها من المراتب كان العقل حاكما بعدم صحة المؤاخذة ومن هنا علم ان
المراد بالبعث والزجر في مرتبة الفعلية ليس الوعد والوعيد ولا
الثواب والعقاب او الحكم بهما كما قد يتوهم حتى يقال ان الاول من
باب اللطف من الشارع والثاني من باب حكم العقل وليس شيء منهما بحكم

ثم يعني لما عرفت من ان المراد منه انما هو الانشاء الجدي والبعث الواقعي
عن الارادة الحقيقية حين الانشاء لا الانشاء على المراد به التحريك والبعث
حقيقة في وقته وبها يصير ذلك الانشاء فعليا لا انفعل اخرجه بد
فاذا تمهد هذا فنقول لا امتناع منه ولا منافاة بين الاحكام
الظاهرية والواقعية الا اذا كانتا معا بمرتبة الفعلية البعثية
واما لو كانت الواقعية بمرتبة الانشاء والانشاء لا البعث والتحريك
فعلا والظاهرية بمرتبة البعث والزجر لا غير فلا منافاة فان قلت
هذا راجع الى الجواب الاول اعني مرتبة الشأنية والفعلية وقد ظهر حاله
بان شأنية النهي عدم النهي فشأنية الحكم ليست بحكم فيجامع التصويب
الباطل قلت فلاورد هذا السؤال وجوابه على نفسه بقوله فان قلت
عدم الامن لزوم الاجتماع المحال او التصويب اذ لم ينفع غائلة الا
الاسفي البعث عن الواقع ومعه لا حقيقة له الحكم قلت التصويب الذي
قام الاجماع على بطلانه وتواترت على خلافه الروايات انما هو بمعنى
ان لا يكون له حكم مجعول اصلا يشترك فيه العالم و
الجاهل بل حكمه يتبع الاداء وكما يكون بالاجماع والضرورة في كل
واقعة حكم يشترك فيه الامة لا يختلف باختلاف الاراء كما يمكن
دعوى الاجماع بل الضرورة على عدم كونه فعليا بالنسبة الى كل من
يشترك فيه بل يختلف باختلاف الازمان والاحوال وحاصل المقصود
منها في الجواب ان الحكم على انحاء منها الانشاء لا الابقاء ومنها و

الانشاء بالمعنى والاحكام الرافعة من القسم الاول والظاهرية من الثاني

والاجماع قام على اصل الحكم ولم يقم على تعيينه وكونه تعليقيا فافهم التقريب

هذا غاية ما يمكن ان يقال في حل مرامه زاد الله في عمره وطول ايامه وان

كان بعض كلماته يتوهم منها خلاف ذلك ولكن هكذا ينبغي ان يفهم

حقيقة مرامه وغور كلامه دام ايام افاداته على الطلاب والمحصلين

ولا برحت مشاعل موارد تحقيقاته منارا لاهل الفضلاء والمحققين وافول

ان تحقيق الحال في هذا المجال يتوقف على تحقيق معنى الحكم والارادة

وبيان انهما من مقولة واحدة او مقولتان مختلفة فاعلم انه قد حقق

وثبت في محله ان افعال العقلاء بل وغيرهم اختيارية لهم بمعنى انها

مسبوقة بالارادة منهم لا مقهورون عليها لاقتضاء طباعهم كحرارة

النار وبرودة الماء وميل الثقيل الى المركز والخفيف الى المحيط بل

طباعهم بالنسبة الى طرفي وجودها وعدمها سواء وانما يترجح احدهما

على الآخر بمرجح الارادة وجودا وعدمها على الاصل عدما واما الارادة

وبيان حقيقتها على التحقيق فتمامه لا يسعه هذا المقام ولكنها اجمالا هي

الكيفيات النفسانية المتقومة بمحلها الخاص المنفعل بها انفعالا

خاصا فانها به قيام حلول لا قيام صدور كسائر الكيفيات النفسانية

من الضجر والنشاط والحب والبغض والجوع والشبع والموت والحيوة

وامثال ذلك مما تنسب ظاهرا الى محلها وهي النفس وهو اسنادا

مجازية على التضييق وعند التأمل فيقال صح فلان وسقم وجاع وشبع واحتمى ومات فمع انه لم يكن هو فاعل الموت والحيوة والصحة والسقم وانما هو متصف

هذه الصفات وعرضت عليه هذه الحالات فهي اذن لا تنسب باختيار الاختيار بمعنى انها مسبوقة بالارادة وكذا نفس الارادة فهي من الافعال والا

لتسلسل لا محال ما المانع من ان يكون اختيارية الافعال جميعا بالارادة واختيارية الارادة بنفسها فان كل ما بالعرض لا بد وان ينتهي الى ما بالذات

كما هو في الاشياء بالنهي وسر النهي بذاته لا نقول هذه مثال الكثير نشأت من الخلط بين العارض والمعروض فان الاحتياج في ماهية الارادة

الى ارادة حتى يقال هي بذاتها ارادة بل نقول لكون النفس بذاتها فاعلة للاختيار احتاج الى الارادة فاما ان تكون نفس تلك الارادة فيلزم تقدمها

على نفسها او غيرها فيتسلسل ونحو ليست النفس هي نفس الارادة حتى يقال هي بالذات ارادة فلا تحتاج الى غيرها في الارادة كما ظن انه لا يختلج في

وهم احد حتى نقيم البرهان عليه فالصحيح انها غير مستندة حقيقة الى من قامت به والى ارادته وان استندت اليه في الظاهر وانما استنادها الى علتها

الحقيقية واسبابها الذاتية فانك تقول شرب الماء لانه اراده واراده لانه يروي عطشه وهكذا الى غاية الغايات ومنتهى المبادي والنهايات ولعلنا

ان اطلقنا عنان القلم لانتهى هذا في ابتداء هذا المقال الخروج عما او دنيه مسائل عضال ولعلنا لسنا من اهلها ولا غرض لنا الان فيها وانما كان

قوله كما لا تنكر ان الارادة بذاتها بمعنى انها طاردة لعدم الكراهة والجبر بنفسها بحث الكلام في الارادية النفس لها فلو كانت من الصادر لاستلزمت اخرى وهلم جرا والا مبني في الاحوال م

ولذا كما لا تنكر ان ارادة بذاتها بمعنى انها طارد الكراهة والجبر بنفس ارادية النفس من الصادرات وهلم جرا الا

م

ص

لقد عرفت عند وصولي الى هذا المقام الحركي الغرض بيان امر دقيق وان خفي على بعض المبتدئين وهو ان الارادة من الكيفيات

والاحوال لا من المقولات والافعال وقد اتضح ذلك بحمد الله واما الحكم

اعني به ما كان من قبيل الانشاءات كصيغة افعل وما في معناها الا انها

ما كان من قبيل الاستنادات كالاحكام الوضعية بناء على عدم انتزاعها

فنقول ان الارادة والغرض بالنسبة الى الافعال الخارجية التي لا تقع من

الفاعل الا بعد سبقها بها اما ان تتعلق بصدور الفعل من نفس المريد

فتصرف عضلاته الى تكوينه الخارجي وايجاده الفعلي فيصير الفعل مع ارتفاع

الموانع وحصول الشرائط فعلا خارجيا وامرا تكوينيا واما ان تتعلق الغرض

والارادة بفاعلية الغير وصدور الفعل منه في الخارج وحينئذ ان صدر

فاعلية الغير وصيرورته [illegible] ان يفعل ويفعل [illegible] باختياره لا بالجبار المولى

لا مع الزام المولى واوجد كونه ان يفعل اختيارا وجعلا كالوا وجد خارجا

وعنبارا ذا الانشاء في الجميع معنى واحد ولكن الفرق في المتعلق فاذا قال

للمولى [illegible] اشتمل كلامه على شيئين الضرب وهو المادة وهيئة صيغة افعل

وهي معنى خاص حرفي ونظير بين ضرب زيد وموجد بعد الايجاد والوجود

الخاص ونسبة الايجاد والانشاء اليه نسبة الابتداء الاسمي الى الابتداء

الخاص الحرفي المدلول عليه بمن في قولك سرت من البصرة الى الكوفة فاذا

كنت عبدا مطيعا و[illegible] فاستفدت انطبعت بطبع مولاك وصرت بنفسه

ضربت بنفسك [illegible] الاعتباري ضرب وكنه [illegible] كسكونية [illegible]

[illegible] فصل حقيقة المسألة والمقام [illegible] ازيد من هذا البسط

الاطلاع للفاضل القزويني [illegible] تحت الارادة فيه شهادة بما لا [illegible] لا انكار فاريد بعد بيان تحليل يلخص من هذا التصوير استغناء [illegible] ارادة من فاعلها عن ارادة اخرى الا الاختيار فانحلت الشبهة المشهورة [illegible] لزوم التسلسل في الارادة الحادثة [illegible] الظاهر ان الارادة والاختيار [illegible] الاراد بان اختيار ان للفاعل فلو لم [illegible] ارادة واختيار كيف يطلق عليه [illegible] والاختيار بطريق التنبيه فلنا [illegible] خلاق الوجود والعدم [illegible] الوجود والعدم فكما ان وجوديته [illegible] باعتبار نسبته الى النفس [illegible] اشتراكه مع سائر الوجوديات في عدم [illegible] العدم في مفهوم [illegible] بل [illegible] باعتبار تعلق [illegible] ارادة [illegible] اشتراكها مع سائر الارادات [illegible] اشتراكها [illegible] وقوع [illegible] الغاية [illegible] المقصود [illegible]

[illegible] الارادة [illegible] الذات [illegible]

وهذا الانشاء والايجاد والاختراع فعل من افعاله على حد افعاله التكوينية
من قتله وضربه وتحبيره وذهابه لاخذ مال من امواله لحيته وبعضه ونحوه
وسفره نعم بين افعاله التي هي من قبيل الضرب وبين ما هو من قبيل ما
نحن فيه كبيعه وتمليكه ونحوهما فرقا فان هاتيك تكوينية حقيقية وهذه
تكوينية ادعائية واعتبارا من الجهتين فهذا الايجاد الخاص التكويني
من المولى سبب اعتباري لتحريكه على الضرب وتسبيبه فان تضرب و
انطباعه بطبعه ومطاوعته لفعله مطاوعة الكسر للانكسار والا
للمؤثر كبيعه تكوينه الاعتباري وفعله الخارجي يجعله امرا خارجيا و
عينيا سواء كان ذلك الفعل منه بقول او كتابة او اشارة او غير ذلك
لكن لا بد وان يكون بحيث يصح ان ينسب هذا الفعل اليه بعد ان لم يكن
كذلك فيقال امر بالضرب اي اوجده اعتبارا وجعله باعثا بسببه فاذا
انضم الى هذا السبب الذي اوجده المولى شرطه وهو علمه بانشائه التكويني
وهو فعله الخارجي المطابق لفعله الاعتباري وهذا المعنى من الامر و
اضرابه هو حقيقته عند العرف لغة وان لم يكن لهم التفات اليه تفصيلا
بل هو كذلك واقعا ولبا فلا نقبل انه معنى مجازي لم نعهد في عرف ولا
لغة ولتعلم ان هذا الايجاد والتسبيب لا يستلزم الارادة للمسبب بمعنى
كونه محبوبا للفاعل مرغوبا فيه بل قد يفعله مع كراهته له ونفسه اباه كما
لو اكره عليه نعم يستلزم ارادة ايجاده بمعنى القصد اليه لان افعال العقلاء

لا نفع بلا قصد فاذا اتضح هذان الامران اعني ان الارادة من مقولة الكيف والحكم من مقولة الفعل وانّما عُدّ منها لانّه ظهر عدم صحة اطلاق الحكم على الارادة الا بتكلّف بعيد من المجازية وهو انه قد يصير منشأ لانشاء الحكم وهذا لا يصحح عموم اطلاقه عليها فكيف باطلاقه على المصلحة التي هي منشأ الارادة واما اطلاقه على الانشاء الايقاعي المأخوذ في المرتبة الثانية فان كان المراد به ايجاد فاعلية العبد وتحريكه على الايجاد التكويني كما قلنا صح ولكن لا حاجة الى ما قبله وما بعده من المراتب مضافا الى عدم مدخليتها في الحكم بوجه من الوجوه لا سيما مرتبة التنجز التي هي من احكام العقل ولا دخل لحكم الشارع حتى يكون من مراتبه اذ مرتبة الشيء نوع وجود ذلك الشيء كترقيه من الجمادية الى النباتية ثم الحيوانية ثم الى الانسانية وهكذا واذا كانت المصلحة هي المقتضي للحكم اعني العلة لم يعقل كونها من مراتبه اذ المعلول مرتبة من مراتب العلة النازلة لا العلة مرتبة من مراتب المعلول كما هو محقق في محله والحاصل ان الحكم ليس الا الامر البسيط وهو التحريك والبعث والنسب الحاصل تارة باللفظ وبالاشارة او نحوها وليس اللفظ او الاشارة الدالة على ذلك الا كالضرب الحاصل تارة باليد واخرى بالعصا وغيرها فالمصلحة واللفظ الانشائي الحالي امور والتنجز امور اجنبية عن الحكم بدل على

ذلك انفكاكها عنه وانفكاكه عنها كما عرفت انه قد يتجزى وبعضه مع كونه

للتجزي انما يكون نفس التجزي بل وعدم مصلحة فيه انه قد يتجزى باللفظ و

بغير اللفظ وعلى اي حال قد ينجز وقد لا ينجز ومع هذا كله فحمل

الحكم الوارد في الروايات ومعاقد الاجماعات على شيء منها ليس

باهون من طرحها والالتزام بعدم وجود الاحكام الواقعية واساو لو

استندوا الى ما تقدم من لزوم المحال ودعوى كونه قرينة على ذلك فيكون

قد وافقنا ابن قبة من جهة وخالفنا من جهة اخرى حيث يلتزم بعدم

اجتماع الحكمين ح ولكن يدعي عدم الاحكام الواقعية اذ الظاهر انه

بل حملها الى الانشاء يرجع في الحقيقة الى انكارها ولكنه بعبارة اخرى

مع انه مضافا الى ان حملها على ذلك يرجع الى انكارها مما يقطع

بعد مساعدة الانصاف بعدم ارادتها من الروايات والاجماعات و

ان الحكم في الجميع بمعنى واحد ولو صح اطلاقه على ما عدا الفعلي و

سلمنا وجود العلاقة المصححة فهو انما يصح مجازا بعيدا محتاجا الى قرينة

اقوى ظهورا من ظهور اللفظ في معناه وهي مسلمة الانتفاء فيما نحن

فيه فتم ولعله لبعض ما ذكرنا عدل ابنه امره في هذه الدورة عن

التوفيق بهذا الطريق فتم وعلى اي حال فالشأن كل الشأن في التوفيق

مع حفظ الحكم وبقائه على حقيقته في الموضعين الواقع والظاهري

الاقوى التوفيق بان الاختلاف في احد المقامين عن واقعيته امر سهل بحاله

الكثيرة مؤنة ولعله بما ذكرنا من حقيقة الحكم وبيان معناه ولب معناه
ظهر وجه لاندفاع تلك المحاذير والاشكالات وحاصله انه لا منافاة
بين الحكم الظاهري والواقعي بما هما حكمان بحيث يكونان من المحالات
الذاتية كاجتماع النقيضين واجتماعهما ونحو ذلك وانما تنافيهما بالغير
وهو اما في مبادي الحكم ومقدماته واما في مقاصده وغاياته
فضول اما مباديه كالارادة والمصلحة واما لهما في الالزام بالفعل
والكراهة والمفسدة واما لهما في الالزام بالترك فعدم تناقضهما جنا
الى مهيد مقدمتين الاولى ان نسبة كل واحد من الاوامر الظاهرية
اعني بدليل اعتبارها كتصديق العادل والعمل بالبينة مع كل واحد
من الاحكام الواقعية في موارده المخاصة كوجوب صلوة الجمعة وحرمة
النبيذ وما اشبه ذلك هو العموم من وجه فان تصديق العادل بصدق
مع وجوب صلوة الجمعة ومع وجوب غيرها ومع عدم وجوبها وغيرها وجوب
غيرها وهو يصدق مع تصديق العادل ومع غيره من الامارات والقطعيات
وليس هذا من قبيل النهي في العبادات لان النهي الناشي من تصديق
العادل عند خبره بحرمتها ليس بالعنوان الذي تسلط عليه الوجوب
وهو كونها صلوة جمعة بل بعنوان انها مما اخبر به العادل بحرمتها
وهذا شيء لا غبار عليه ولا ريبة فيه فلا ينبغي اطالة البحث وبذل التفصيل
عليه الثانية ان الشيء قد يكون محبوبا او مبغوضا بذاته من حيث الخارج

ولخوى من حيث الوجه وبعبارة اخرى ان المحبوبية والمبغوضية نسبة غير صفة
بين المحب وذات المحبوب والعرض لا يوجد الا موجود معروضه ويتفقه وحيث
لا يكون موجودا في الخارج فلا بد وان يكون وجوده في الذهن لكن لا من
حيث وجوده الذهني بما هو كذلك بل بما هو حاكي عن الوجود الخارجي و
هذا الوجه الحاكي وان كان هو المحكي من جهة ولكنه غير المحكي من جهة
اخرى كالصورة في المرآة فانها عين الحاكي وغيره فليست هي هو ولا هي غيره حتى
من حيث الحكاية اعني انه يصدق كونه غيره حتى حال الحكاية ثم ان الشئ الواحد
في الخارج قد يكون موجودا في الذهن باعتبار عديدة من الوجوه التي بها يكون
حضوره في الذهن فقد يكون من بعض تلك الوجوه محبوبا ومن جهة الاخرى
الغائب عليه وعلى غيره مبغوضا ويصير الشئ الخارجي محبوبا ومبغوضا
بتبع الوجهين وان كان الحب والبغض في الوجه في الحقيقة انما هما من الخصوصية
الخارجية التي هي في الواحد الخارجي فيكون الواحد من خصوصيته المتعددة
حقيقة المتعدد في وجودا محبوب ومبغوض وليس في هذا شئ من التناقض و
لا التضاد ولا اجتماع المثلين فبنا لو كان كل من الخصوصيتين محبوبا منافيا
ولو انفردت عن الاخرى ثم يلزم ذلك لو كان محبوبا ومبغوضا من حيث هو
واحد حقيقة كما هو كذلك وجودا وهذا هو حقيقة مراد القائلين بتعدد الجهة
في اجتماع الامر والنهي بعد نفي شئ يشكل ورده عليهم وهو ان الخصم وان
جوز اجتماع المصلحة والمفسدة في الشئ الواحد من جهتين ولكن لا يسلم

لاجتماعهما من حيث التأثير بمعنى ان الاثر اعني به الامر والنهي لا بد وان يكون
لا مثلهما واشدهما ولا يعقل ان يامر وينهى على شيء واحد ولو تعدد وجهاه تنز
اذ الامر والنهي ليس على الجهة سواء قلنا بان المامور به نفس الطبيعة وهي محل
حصول الفرد كما يقوله القائلون بتعلق الامر بالطبايع او ان بحسب وجههما الفرد و
وجود الطبيعة منتزع كما يقوله القائلون بتعلقهما بالافراد وعلى اي حال فا
الوجود الواحد ولو كان فيه الف جهة لا يمكن ولا يعقل ان يامر العاقل بفعله
وتركه دفعة واحدة وهذا كلام متين ولكنه غير نافع فيما نحن فيه الان لانا
في هذه المقدمة لسنا الا بصدد دفع التنافي والتناقض عن مبادي الحكم وتجويز
اجتماع المصلحة والمفسدة في الشيء الواحد بحسب الوجوه واما عدم تنافيهما بحسب
الاثر وعدم معقولية اجتماع الامر والنهي في الواحد ولو كان ذا وجهين فهو
الكلام في المقام الثاني وسيأتي اتم تحقيق وحيث انقضت المقدمتان بحيث لم
يبق ريبة لذي مسكة ثبت المطلوب من عدم التنافي والتناقض في مبادي الحكم
من جهة المصلحة والمفسدة والمحبوبية والمبغوضية فلخص ما ذكرنا ان المصلحة و
المفسدة قد يجتمع في الشيء الواحد والحب والبغض والارادة الناشئة للفعل و
الترك قد تجتمع في نفس المولى وان كان ذلك في غاية الامتناع كما قد يتعلق
ارادته وحبه في الفعلين الغير المتنافيين بحسب ذاتهما ولكنهما ممتنعان في
حق المكلف كالمتزاحمين فانه عند امره بانقاذ ابنه لا يصح ان يامره بانقاذ
الغير وان كان في اشد ما يكون من الحب والارادة لانقاذه لكن لعلمه بعدم

ترتب الاثر على امر بهما لا بامر بهما والا كان لغوا فالتنافي ليس في المصلحتين
ولا في الارادتين ولا في نفس الحكمين الانشائيين بل من جهة الامرين والغاية
حتى لو فرضنا ان عبدا كان يقدر على الفعل والترك للنهي ولعدم لم يكن في طلبهما
منه استحالة ابدا وحينئذ فقد عرفت ان حقيقة الحكم انما هو السبب الاعتباري
والايجاد التشريعي الجعلي ظهر لك انه انه لا تنافي ذاتا الا ان يكون معه سبب
اخر على خلافه وانما التنافي اثر كل واحد من ذينك السببين المختلفين بعينه
المنشئين بلحاظه وجودا وحصولا ويبقى السؤال والاشكال ح في انه اذا
لم يكن الغرض والمقصود من السبب في الامر الا ترتب الفعل عليه وفي النهي
الا ترتب الكف كما هو شان الامر والنهي الحقيقيين الجديين الذين يكون تمام
تمام الغرض منهما هو تحريك العبد وبعثه على الفعل والترك لا الامتحان
او التعجيز او غيرهما فكيف يصح ح من الحكيم جعل هذين السببين وانشاء
هذين الامرين لترتب الاثر عليهما مع علم ذلك المولى الحكيم بان الاثر
المطلوب منهما والامر المرغوب فيهما مستحيل الترتب عليهما غير معقول
الحصول فيهما فهل جعل ذلك الا عبثا ولغوا وغفلة وسهو يجل الحكيم عن
شيء منها فنقول نعم الامر كذلك ولكن انما يستحيل جعلهما لذلك الامر بهذه
الجهة اذا كان تأثير كل منهما في عرض الاخر بحيث يكونا معا مؤثرين جعلا
او طبعا واما لو كان تأثير احد السببين مشروطا ذاتا وطبعا لا جعلا
ووضعا بشرط وكان السبب الاخر مشروطا تأثيره بعد حصول ذلك

الشرط للسبب الاول وعدم تأثيره والا فلا مانع ولا تنافي بينهما اذ التنافي انما كان
من جهة الاثر والغرض المترتب عليهما وهو التحريك الى الفعل او الترك وحيث كان
احدهما مشروطا بعدم حصول اثر الاول لم يجتمع المتنافيان وعدم حصول
الشرط وانضمامه الى السبب الاول لا يستلزم ارتفاع نفس السبب الاول اعني به
الحكم الواقعي بل هو باق في جميع الاحوال وهو بالنسبة الى المولى مع انضمام الشرط
وعدمه على حد سواء في تمامية الارادة وشدة الشوق حتى انه مع عدم انضمام الشرط
اليه الموجب لعدم حصول اثره الذي هو الغرض الاولي للمولى يتغافل عليه دما
على فوات غرضه وان حصل في تلك الحال سبب اخر فهما باقي اثره الاول احيانا و
لكن على نحو لا يكونا مجتمعين بل مترتبين في الاثر وان اجتمع في الوجود السببي حتى
ولكن لن يجتمعا بآثارهما مؤثران ابدا ولو وجدا بآثارهما متناقضان ومن اجله
يتنافيان اصلا وبالجملة ان الاول اذا انضم اليه شرطه واثره انتفى الثاني
فهذا لك المورد فانا واثر الان عدم تأثير الاول محقق موضوع الثاني وعدمه
المصلحة فيه اذا انضم اليه شرطه واثر اثره ما انتفى الاول اثر الا انا في الحكم الواقعي
مع التأثير وعدمه هو ذاك الحكم بعينه فقد تم جميع ما له من قبل المولى وما يلزم
عليه من البيان والبعث والتحريك ولم يبق الا ما هو خارج عن شأنه من
حيث هو مشرع وجاعل الا من حيث هو مكون وفاعل في الحكم الواقعي مع
عدم العلم به الذي هو شرط تأثيره فانا باق على حقيقته وواقع معناه و
حاله قبل العلم عند المولى كما انه بعد العلم لا يزيد عليه شيئا من دون تصرف

في الحكم ويجوز فيه عمله على الارادة والانشاء او نحو ذلك مما لا يترتب عليه و
لا يرد عليه نعم هذا الذي ذكرناه من التحقيق في الجواب لدفع التناقض
غير مجدي للقائلين بجواز الاجتماع في المسئلة المعروفة لان الحكمين فيها
كالوجوب للصلوة والحرمة للغصب في مرتبة واحدة وكل منهما قد انفتح
الشرط تاثيره وهو العلم وهما متنافيان بحسب الاثر فلا يحتمل تاثيرهما
في الواحد الشخصي نعم يمكن اصلاحه من طريق اخر لا يسع المقام ذكره
وان امكن ان يستخرج من مطاوي كلماتنا فان قلت ما الغرض والثمرة
يجعل السبب الاول وهو الحكم الواقعي في الحال الذي يعلم المولى بعدم تاثيره
وان التاثير للثاني فقط فهلا كان المجعول هو الثاني فقط قلت يكفي اولا
لصحة الجعل والخروج عن اللغوية ان يكون بحيث لو انفتح الشرط
لاثر اثره ولا ينافي ذلك تخلفه في بعض الاحيان وثانيا لا يمكن للمولى و
لا يعقل الجعل الا بهذا النحو وعلى هذه الكيفية والا لو كان الحكم المجعول
مجعولا لخصوص من له شرط التاثير وهو العلم لجاءت تلك المحاذير فان قلت
كيف يصح جعل السبب الثاني اعني به الحكم الظاهري مع علم المولى بانه
قد يؤدي الى خلاف ما فيه المصلحة فان كان في اتباع مؤداه ايضا مصلحة
فهلا وقع الكسر والانكسار والترجيح بين المصلحتين وصار الحكم
تابعا لاغلبهما وان لم يكن فيه مصلحة كيف صح الامر باتباعه وكيف
جاز الاتباع في المفسدة بل كيف صح للمولى الالزام باتباع ما فيه المفسدة

مع تمكن العبد من تحصيل ما فيه المصلحة والاتيان بجميع اغراضه وامثال
سائر تكاليفه لو خلي ونفسه من وجوب تحصيل العلم في حال الانفتاح
حيث لا يفوت عليه شيء من تكاليفه على العبد ابدا من دون العسر
والحرج على العبد ولا احتياج الى العمل بالاحتياط كما هو المفروض
من كون الامارات مجعولة حتى لمن تمكن من العلم من دون عسر و
وحرج كالموجودين ايام الائمة المشرفين بزمانهم المتمكنين من
الوصول اليهم منهم بلا كلفة مؤدية الى العسر والضيق ومع ذلك
فلم العمل باخبار الثقات فكيف صح ذلك وما التوفيق قلت ليست
المصلحة الاولية التي لا تتغير ولا تتبدل الا في الحكم الواقعي الذي
هو مؤدي السبيل الاول ولكن لمحافظة المولى على اغراضه وشدة
اهتمامه بها لحدثت مصلحة في عنوان اخر وهو العمل بمؤدى الطرق
التي هي في نظر المولى غالبة الوصول الى الواقع نادرة التخلف عنه
وتلك المصلحة الراجحة في الحقيقة الى حفظ الواقعيات هي التسهيل
على المكلف بمعنى انتظام امر معاشه ومعاده واصلاح حال دينه
ودنياه اذ لو لم يسهل عليه الامر بجعل تلك الطرق واتحصر طريقه
بتحصيل العلم ثقل عليه ذلك واستصعب لغوات جملة من المنافع
عليه التي توافق ميله ومشتهاه وتركها لرواقتضاء طبعه
ولو لم يبلغ ذلك الى حد العسر الرافع للتكاليف ولكنه لثقله

عليه بخلع عنان الطاعة ويخرج عن دفتر العبودية الا من عصمه الله

وح نفسد عليه دينه ودنياه وتفوته جملة المصالح باجمعها ولو فرض التزامه

بتحصيل العلم ووقع ذلك من نوع المكلفين فسدت عليهم دنياهم

ولم يعمر دار الخراب والبوار التي تعلقت الارادة الازلية بنظمها على

هذا النظام فكان احسن طريق يحفظ به الواقع حينئذ والتسهيل بهذا المعنى

هو جعل الطرق والامارات فان اصابت لم يترتب عليها الا اثار الواقع

كالعلم اذا اصاب حيث لا يزيد على الواقع شيء وان اخطأت كان العبد

معذورا والحكم الشارع بالاتباع الراجع الى الاذن في الاقتحام واما مصحح

هذا الاذن من الشارع مع ما فيه من الالقاء في المفسدة ونقض الغرض

فلما فيه من حفظ تلك المصالح على العبد وعدم اختلال امر تحصيلها

والعمل بها فهو وان كان القاء في المفسدة ولكنه لاحراز لجملة من مصالح

دينه ودنياه وبها يكون تدارك تلك المفسدة لا بمصلحة خاصة في موردها

ومحبوبية ذاتية لنفسها بل بمحبوبية تلك الواقعيات التي يكون حفظها

بارتكاب هذه المفسدة وليس المنفي عنه الوقوع في المفسدة هو حكم المولى

وجعله التشريعي وسببا اوليا بل بما يترتب على ذلك من اغراضه و

مقاصده ومراده انه لا نفس ارادته وحكمه في ذلك المورد الخاص ليلزم

التصويب هذا كله فيما لو وافقت الكلف وعمل على طبقها واما لو خالفها

ولم يأت بالواقع من طريق اخر ولو غير معتبر استحق العقاب على الواقع معه

اما على تقدير موافقتها فواضح واما على تقدير المخالفة فلان المستند
في مخالفته الى عذر شرعيا وعقلي على تأمل فيه وح فليس الا التجري
وعلى هذا فقد ارتفعت جميع المحاذير عما اشير وانقدح المقصود من غير
تصرف وتمحل في حقيقة الحكم ولا تنافي وتناقض وبه يظهر وجه
مضمار المسئلة المعروفة بالترتب وتندفع الاشكالات عليها والله
ولي التوفيق وملهم الصواب وله الحمد في المبدء والمآب تذييل
لا يخفى عليك ان اعطاء التأمل حقه يقضي بعدم كون التنجيز بمعنى
قاطعية العذر من المجعولات الشرعية بل المجعول هو الحكم الشرعي
بالمعنى الذي عرفته الذي هو بالنسبة الى ما يخالف الواقع اذن في
الاقتحام عند الشك وبالنسبة الى ما يوافقه هو المنجز للواقع لا
غير ولا تحريك ولا بعث سواه وقد تعلق به شرطية فعلية الواقع
وليس هنا اجتماع للمثلين كما لم يكن في صورة المخالفة لاجتماع
النقيضين على ما عرفت وقاطعية العذر والتنجيز امور منتزعة
للعقل من ذلك الحكم الشرعي وهو الاذن في الاقتحام والترخيص الذي
هو عبارة عن الحكم الظاهري وليس له ان يجعل قاطعية العذر ابتداء من
دون جعل ذلك الحكم الشرعي الراجع الى الاذن في الاقتحام في
الحقيقة عند المخالفة كما لا يعقل ان يجعل الاطاعة من دون جعل
حكم شرعي من وجوب وتحريم يتحقق بهما عنوان الاطاعة و

والمنصبية كالامارة والولاية التي يكون لنفسها وجود ها
بنفس جعل المولى وانشائه واختراعه لها وبحكم ملزوم اثار
ولوازمها من وجوب طاعته وانفاذ حكومته وامثال ذلك و
تحقيق ذلك زيادة على هذا موكول الى محله وعلى كل حال فالامر
فيه سهل